# L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE — (7e Série)
N° 29. — 17 JUIL. 1958

*Un apôtre du XIXe siècle :*

## MONSEIGNEUR DE SÉGUR

Bien peu de nos contemporains ont une idée exacte de la personnalité et du rôle de Mgr de Ségur : très discuté de son vivant, connu surtout pour des ouvrages de vulgarisation depuis longtemps démodés, il risquait de tomber dans un injuste oubli, alors que certaines de ses grandes initiatives sont toujours très florissantes. Il faut remercier Mlle de Hédouville de lui avoir consacré une thèse de Doctorat [1]. Ce gros volume, aux pages compactes, se lit avec un vif intérêt.

L'auteur ne s'est pas contentée de dépouiller la littérature se rapportant directement au sujet et de compulser les multiples périodiques évoquant le milieu historique, elle a fouillé de nombreuses archives, tant privées (familles Darboy et de Hédouville, archevêché de Paris, archives de Saint-Sulpice, etc.) que publiques (archives nationales, Bibliothèque nationale, Quai d'Orsay, etc.) et a découvert une belle quantité de lettres et autres manuscrits inédits, dont elle reproduit les plus importants et qui font de ce travail un ouvrage désormais indispensable aux historiens de l'Eglise du XIXe siècle.

L'auteur ne propose pas de vues générales sur l'évolution de l'histoire : sa méthode est strictement scientifique et monographique. Elle ne recourt aux événements passés ou contemporains que dans la mesure où ils éclairent son récit. Mais par suite de l'activité débordante de Mgr de Ségur, elle est amenée à projeter sur certains faits une lumière nouvelle.

Elle cite amplement ses sources, et, de son propre aveu, ces pages contiennent une sorte d'anthologie de Mgr de S. Nul ne s'en plaindra : l'importance historique de certains textes et le style pittoresque et primesautier du prélat tiennent en haleine et empêchent le récit de se ralentir [2].

Ne pouvant résumer, à proprement parler, même en plusieurs colonnes, un livre aussi riche, nous signalerons au moins les éléments qui, pensons-nous, intéresseront le plus nos lecteurs.

[1] Marthe de HÉDOUVILLE. — **Monseigneur de Ségur, sa vie, son action.** — In-8 de 700 p., 2.500 fr. — Paris, Nouvelles Editions Latines, 1957.

[2] Il y a relativement peu de fautes. Quelques pages seulement semblent avoir échappé à la correction. Ainsi, p. 83, la fin du 2e paragraphe est bouleversée et tronquée ; ibidem, note 56, au lieu de p. 326, il faut lire 317-320 : p. 290, note 80, au lieu de p. 323, lire p. 313-314 ; p. 494, il y a dans les références une erreur et deux lacunes ; p. 517, note 101, lire p. 506 et non 518.

### *Enfance et jeunesse*

Gaston de Ségur naquit à Paris en 1820. Il appartenait par son père à une lignée de soldats : le général de Ségur, officier de Napoléon, était son grand'oncle. Le nom même de Ségur, note l'auteur, « *locum securum :* château fort », rappelle la guerre et est, dans le Périgord et le Quercy, l'équivalent des « La Ferté » que l'on rencontre dans d'autres régions de France.

Sa mère, Sophie Rostopchine, l'auteur bien connue des romans pour enfants, était fille de l'ancien gouverneur de Moscou réfugié en France avec sa famille parce que « mal vu du tsar et de ses compatriotes à la suite de l'incendie de la ville ».

L'enfant tenait plus de sa mère que de son père. Il l'aimait passionnément. Le plus clair de ses jours de congé consistait à demeurer à côté d'elle, « assis à ses pieds sur un tabouret, la regardant, l'écoutant, la caressant », ce qui ne l'empêchait pas d'être, comme elle du reste, très gai et très énergique. Ses études secondaires n'eurent rien de bien brillant, quoiqu'il ait eu quelques bons professeurs, par exemple Nisard en troisième, au collège Bourbon. Et il avait horreur de ce collège, qu'il appelait une « cage » et où il s'ennuyait « furieusement ». Il obtint cependant son baccalauréat en 1838, et s'inscrivit à la Faculté de Droit pour faire plaisir à son père qui voulait faire de lui un diplomate.

Sa conversion eut lieu quelques mois après. Il avait bien fait, avec piété même, sa première Communion. Mais sa formation religieuse avait été si superficielle qu'il n'en restait à peu près rien. Des conversations avec sa grand'mère maternelle, remarquablement instruite et fervente, et avec un jeune homme d'origine russe, lui aussi, l'amenèrent à un redressement complet : il devint membre très actif de la Conférence de Saint-Vincent de Paul et songea dès cette époque au sacerdoce.

La préparation de sa licence en Droit, qu'il obtint en 1841, ne l'empêcha pas de prendre des leçons assidues de peinture auprès de Paul Delaroche.

En février 1842, il partait pour Rome à titre d'attaché d'ambassade. Pour adoucir la séparation il promit à sa mère de tenir un journal de voyage et de séjour qui sera édité après sa mort. Les extraits qu'en donne l'auteur ne sont pas les moins savoureux du volume. L'exemple de plusieurs amis qui se firent prêtres, l'encouragea à suivre sa vocation. A Noël de cette même année 1842, il faisait le vœu privé de chasteté. En février 1843 il revenait en France. Toute sa famille était fortement opposée à son projet, son père était furieux, sa mère « au désespoir ». Il tint bon malgré tout.

Le bilan de ses études à Paris et de son séjour à Rome était appréciable :

« ...Il découvrit la misère, et fit l'apprentissage de la charité. En même temps, l'étudiant qu'il était, puis l'attaché d'ambassade, apprenait à connaître le monde, le genre libre d'un atelier de peinture [3], le charme des réunions amicales, l'éclat des réceptions officielles, les joies de l'art, celles des voyages et de l'étude. Il fut même initié aux « roueries » de la politique dont s'effrayèrent la simplicité et la naïveté que lui reconnaissaient ses amis.

Il fut conquis par Rome, découvrant peu à peu, sous des apparences parfois désagréables, le sens de la ville éternelle. L'unité catholique lui devint sensible dans cette capitale qui l'incarne, il admira la continuité de l'Eglise à travers tous les obstacles, apprit à aimer la papauté, souffrit des menaces qui, dès lors, pesaient sur elle, et se promit de la servir » (p. 66).

*Le jeune prêtre*

La place nous manque pour décrire le séjour du nouveau séminariste à Saint-Sulpice (1843-1847). L'auteur s'y arrête longuement (p. 67-94). C'est pour elle une occasion de faire revivre, au moyen de sources parfois inédites, un milieu que l'on sait déjà décrit avec sympathie par Renan, qui venait de le quitter.

Elle nous apprend, par exemple, que la douillette venait d'être introduite dans le costume ecclésiastique et que le haut-de-forme laïque avait remplacé en 1830, le tricorne du siècle précédent... Elle évoque les professeurs de l'époque, avec leurs qualités, leurs défauts et parfois leurs ridicules... Elle y insiste à bon droit sur la formation que notre élève y reçut : formation spirituelle centrée sur le détachement du monde et la vie intérieure ; formation intellectuelle assez inégale, surtout en philosophie, et trop exclusivement orientée vers la pratique.

Dès son ordination sacerdotale (décembre 1847), l'abbé de Ségur se montra tel qu'il sera toujours : aussi saint que zélé. Son règlement lui imposait une heure d'oraison chaque matin, une préparation soignée de la messe, un temps consacré chaque jour aux études religieuses : il y sera fidèle toute sa vie, sauf nécessité.

Précurseur sur bien des points que nous signalerons, il commença par l'être en organisant avec quelques prêtres (dont le futur Mgr Gay) une vie de communauté fervente. Ils vivaient dans le même immeuble, prenaient leurs repas en commun, faisaient leur oraison ensemble, et se réunissaient une fois par semaine autour du P. Libermann pour une conférence dont profitèrent d'autres confrères. Pour plusieurs motifs, ces conférences ne durèrent que seize mois, mais elles marquèrent profondément le jeune abbé en l'aidant à surnaturaliser coûte que coûte son apostolat.

Celui-ci fut d'abord uniquement populaire : évangélisation des jeunes mendiants et gamins désœuvrés, confession et direction des apprentis ouvriers dans les patronages, aumônerie d'une prison militaire. Partout sa bonté et son dévouement étaient conquérants.

La deuxième année de ce ministère, pendant les loisirs d'une convalescence, on lui demanda de remanier une brochure intitulée « *Réponses aux principales objections contre la religion* ». Ce fut le point de départ d'un apostolat par la plume qui le captiva bientôt et devait aboutir à l'impression de seize gros volumes, sans compter les articles de journaux et de revues. Ce premier travail n'était pas composé de main de maître, et l'apologétique en était assez superficielle. Pas un éditeur catholique n'accepta de le prendre en charge. Indignée, la comtesse de Ségur finança l'édition. Et cet opuscule méprisé parvenait en 1891, dix ans après la mort de son auteur, à la 211e édition, soit 1.200.000 exemplaires vendus !

Même succès inespéré pour la revue qu'il lançait en 1851, à la demande de la Société de saint Vincent de Paul, et qui atteignait bientôt cent mille abonnés, les *Petites lectures*.

« Cette revue modeste et bon marché est bien l'ancêtre de la revue populaire telle qu'on la conçoit aujourd'hui. Mêmes rubriques : formation morale, formation pratique, renseignements utiles concernant la santé ou le travail, histoires, mots d'esprit » (p. 127).

Mgr de Ségur définit lui-même sa manière dans son style savoureux (qu'un de ses biographes n'a pas osé reproduire tel quel, mais que Mlle de Hédouville restitue sous sa forme authentique) :

« Le principal mérite de mes petits articles est que je mets les points sur les i, que je vais droit au fait, que je prends mes lecteurs pour ce qu'ils sont, de grosses bêtes et de triples ignorants. Les prêtres sont ordinairement si ennuyeux dans leurs instructions parce qu'ils ont un style de convention, à périphrase, et qu'ils veulent dire des choses nouvelles » (p. 129).

La revue paraissait encore, modifiée, en 1933, sous le titre *l'Ami de la famille*.

*Auditeur de la Rote*

Peu après le lancement de cette revue, l'abbé de Ségur fut pressenti par Louis-Napoléon pour représenter la France au tribunal de la Rote, à Rome. Le prince savait que l'abbé n'était pas un homme politique, mais un prêtre totalement surnaturel, sans fard, dévoué à sa patrie et à l'Eglise, et c'est précisément ce qu'il voulait.

De son côté, Pie IX n'avait obtenu que des renseignements flatteurs sur l'ancien attaché d'ambassade. Aussi était-il impatient de le connaître, et le reçut-il avec empressement dès son arrivée, avant même qu'il eût pris le temps de se changer et de se restaurer.

Devenu prélat de la Maison de Sa Sainteté, tenu à un rythme de vie somptuaire à cause de ses fonctions, il continua d'observer fidèlement son règlement personnel.

Représentant officieux de Napoléon III, il avait ses entrées libres au Vatican et fut très vite dans l'intimité du Pape. Il obtint même de lui quelques poses en vue de faire son portrait — portrait peu réussi, d'ailleurs, au jugement de Pie IX lui-même,

[3] Exemple typique de sa délicatesse : plutôt que de rester dans l'atelier de Delaroche et d'y peindre les modèles nus, dans une atmosphère très libre de mœurs et de langage, il préféra faire venir chez lui des enfants et des vieillards qu'il dessinait habillés. « Ce fait explique, dans les tableaux qu'il peignit plus tard, un manque de maîtrise quant aux proportions et aux formes du corps ». Mais à la fin de sa vie il se félicitait de cette décision. Cf. p. 44-45.

qui disait à son entourage : « Je reconnais bien le pape, mais je ne reconnais pas Pie IX » (p. 144).

Le grand projet de l'empereur était de décider le Pape à venir le sacrer à Paris. Pie IX y consentit en principe, mais certaines incidences (crainte de déplaire à l'Autriche) et certaines conditions non remplies (touchant les articles organiques et le mariage civil) empêchèrent le projet d'aboutir.

Mgr de Ségur ne s'en tenait pas à ce rôle diplomatique : il maintenait une correspondance assidue avec ses amis français (entre autres L. Veuillot) et s'efforçait de concilier les catholiques violemment opposés sur plusieurs points : gallicanisme, études classiques, etc.

De plus il reprenait à Rome un apostolat semblable à celui de Paris en s'occupant des soldats français en garnison, des pauvres et des enfants.

Enfin il travaillait à deux grandes affaires sur lesquelles l'auteur s'étend longuement (p. 174-227): la réhabilitation des Sulpiciens dans l'estime du Saint-Siège, et la fondation d'un séminaire français à Rome.

Les Sulpiciens, voulant être fidèles à la fois au Pape et aux évêques étaient embarrassés du fait que nombre d'évêques étaient gallicans. Pie IX exigeait une soumission rapide et nette : il fallait changer de manuels scolaires et de livres liturgiques. A son départ de Rome, en 1855, quatre ans après son arrivée, tout n'était pas définitivement réglé, tant pour Saint-Sulpice que pour le Séminaire français, mais les affaires étaient en bonne voie.

### *Chanoine-évêque de Saint-Denis*

C'est sa cécité qui interrompit sa carrière romaine. Il souffrait des yeux depuis sa jeunesse. Le mal empira sans cesse jusqu'à la paralysie complète du nerf optique. Quoique préparé à ce malheur, l'épreuve fut dure, mais il la surmonta vite avec héroïsme, refusant même d'être guéri par le curé d'Ars, quand celui-ci lui eut dit qu'il aurait plus de mérites s'il restait aveugle.

L'empereur aurait voulu pour lui la consécration épiscopale : son infirmité était un empêchement insurmontable. Mais Pie IX, qui l'avait toujours en haute estime et le considérait comme un saint, lui accorda le maximum de privilèges : chapelle privée, insignes épiscopaux, droit de donner la bénédiction papale, etc., à quoi il ajouta en cadeau la mitre d'or qu'il portait pour la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception.

De son côté, Napoléon III lui fit obtenir, non sans peine, un poste de « chanoine de premier ordre du chapitre de Saint-Denis », chapitre fondé par Napoléon Ier pour garder la sépulture des empereurs et servir de retraite aux évêques infirmes ou « qu'une sage politique pouvait engager à écarter de leur siège ».

Sa carrière apparaissait ainsi terminée, à 35 ans. En réalité elle allait rebondir plus brillante que jamais, et cet aveugle abattrait du travail « comme dix » durant les vingt-cinq ans qui lui restaient à vivre.

Il ne changea rien à son austérité antérieure. Sa nourriture était d'une frugalité excessive. Sa chambre à coucher tenait de la cellule du moine. Tout le luxe de son appartemnt était concentré dans sa chapelle, centre de sa vie.

Aidé de deux domestiques fidèles et d'un secrétaire de confiance (il mettra cinq ans à trouver celui qui lui convenait), il reprend ses anciennes occupations de confesseur et directeur de conscience, de prédicateur, d'apologiste toujours sur la brèche, et de confident d'une quantité de personnages qu'il encourage dans leurs travaux et leurs initiatives les plus hardies.

### *Son caractère, sa doctrine spirituelle*

Arrivée à ce point de son récit, Mlle de Hédouville trace le portrait physique et moral du prélat et esquisse une synthèse de sa doctrine spirituelle.

Retenons spécialement de l'analyse de son caractère un trait qui expliquera certaines de ses mésaventures :

> « D'une mère passionnée, bouillante, entière, il tenait une certaine démesure naturelle. Sensible, impressionnable, prompt à aimer et à admirer, il ne l'était pas moins à s'indigner. On le trouvait trop impulsif dans certaines appréciations et certains conseils ; il arrivait que ses démarches manquassent de pondération... Son langage non plus n'était pas toujours mesuré... » (p. 261-262).

Retenons surtout qu'il était d'une piété profonde, au sujet de laquelle nous désirerions plus de détails. Jésus-Christ était sa vie. Toute sa hantise était de lui ressembler, d'agir comme lui, de prêcher comme lui, de dire la messe comme un autre Christ. Là est le secret de sa vie intérieure et de la fécondité de son apostolat. Nous voudrions pouvoir nous étendre sur la belle étude que l'auteur fait de sa doctrine spirituelle (p. 273-320). Bornons-nous à dire que cette doctrine est le reflet de ses convictions personnelles et de sa vie intime : son souci constant était de conduire au Christ et de faire connaître la vie de la grâce.

Son ambition n'était pas de faire œuvre nouvelle, mais de vulgariser ce qu'il trouvait dans l'Ecriture, les théologiens et les auteurs spirituels, au premier rang desquels S. François de Sales. Bien des pages de ses traités ne sont que des citations plus ou moins commentées, et même parfois pas commentées du tout. Et cependant cela ne l'empêche pas d'avoir été novateur, même en ce domaine, en mettant en puissant relief la doctrine de la grâce, trop ignorée alors.

Il est vrai que pour avancer sans danger dans ces questions si délicates il lui aurait fallu une formation théologique qui lui manquait. Il se rassurait en précisant que son but était essentiellement pratique. Mais cette lacune lui attira cependant des déboires. Il avait composé, en 1864, un volume intitulé *Jésus vivant en nous*. La traduction italienne fut mise à l'Index en 1869 : certaines formules laissaient croire à la présence universelle de la sainte Humanité de Jésus, et sa conception de la grâce, inspirée de Petau et poussée exagérément dans ce sens, n'était pas orthodoxe [4].

[4] Mlle de H., pour mettre au point les formules dangereuses de Mgr de S., cite amplement un article de Mgr Perriot dans l'*Ami du Clergé* du 27 juillet 1893. A cette date, il n'était plus question de la première édition du volume incriminé, mais, disait Mgr Perriot,

Il fut peiné de cette sanction et se remit courageusement au travail, en soumettant son nouveau volume à des juges compétents et exigeants (dont Mgr Sauvé).

Dans le long chapitre où l'auteur étudie la direction spirituelle de Mgr de S. (p. 321-369), relevons au moins deux traits qui font encore de lui un précurseur : il réagit vigoureusement contre la rareté des communions due à l'influence du jansénisme, et il recommande avec insistance l'oraison quotidienne aux fidèles.

### *Œuvres de formation*

Nous ne ferons que mentionner les diverses œuvres de formation auxquelles Mgr de S. se dépensait sans compter (p. 370-417).

Ce sont les œuvres de jeunesse ouvrière, dont il s'était déjà occupé avant sa nomination en Cour de Rome, le collège Stanislas, qu'il contribua fortement à remettre à flot, les Séminaires, petits et grands, de Paris et d'ailleurs, auxquels il donna le meilleur de lui-même, et dont il aurait voulu voir émerger une élite :

> « C'est faute de ces quelques années d'études supplémentaires (à la sortie du séminaire), écrivait-il à un séminariste, que notre clergé français est quelquefois inférieur aux autres, non quant au cœur et au dévouement, mais quant au savoir » (p. 389).

A ce sujet mention spéciale est faite de deux œuvres chères à Mgr de S. : la fondation de Dom Gréa, où tout le séduisait : le chant, la liturgie, le recueillement, et la formation thomiste (les élèves avaient la *Somme* en guise de manuel) [5] et la *petite communauté des Clercs de Saint-Sulpice*, ressuscitée par un chanoine du diocèse de Langres, M. Millot, ancien Supérieur du Collège de Saint-Dizier, et qui devait préparer trente prêtres au sacerdoce entre 1864 et 1882 [6].

### *Autres œuvres*

Un chapitre entier, et qui n'est pas le moins intéressant, est consacré à l'*Association catholique de Saint-François-de-Sales* (p. 418-462).

Cette œuvre fut fondée en 1857 pour résister à l'offensive protestante qui commençait à faire des ravages en France. Le P. d'Alzon en fut l'initiateur, mais les premières réunions eurent lieu chez Mgr de S. qui en fut élu président et qui y collabora spécialement par ses brochures apologétiques.

« Si nous exposons ces principes (longtemps après que Mgr de Ségur eût corrigé ses erreurs) c'est que d'autres auteurs encore se sont égarés sur cette matière et ont enseigné des doctrines qui vont au panthéisme surnaturel. » Cf. p. 317, note 211.

[5] Au sujet de S. Thomas, l'auteur cite p. 382, « une lettre inédite de Mgr de S. où le prélat raconte à Mgr Sauvé comment, en 1875, Pie IX l'a chargé de « mettre le feu à l'épiscopat français » en vue d'exprimer le vœu de voir S. Thomas proclamé patron universel des études philosophiques et théologiques. Les archevêques sollicités ne répondirent pas.

[6] Parmi les conseils donnés aux prêtres, relevons ce passage, qui ne manque pas d'actualité : Mgr de S. constatait que bien des prêtres sont loin d'observer les rubriques, malgré les injonctions de la Congrégation des Rites. « Pour que ce soit plus beau », ils se permettent des innovations qui sont « tout simplement l'introduction des principes de 89 dans la liturgie » (p. 408).

On reproche à juste titre à ces feuilles leur ton partial et polémiste. Toujours est-il que, de l'aveu même de protestants, cette contre-offensive eut plein succès. Et ces brochures (comme la plupart des autres, du reste), connurent une très vaste diffusion dans tous les pays du monde.

La principale annexe de cette Association montre à quel point encore Mgr de S. fut un précurseur. Affligé de la déchristianisation de la banlieue, il fonda en 1858 une « Conférence » de prêtres décidés à l'évangéliser. Plus d'une trentaine répondirent à son appel et multiplièrent des prédications et des missions de plusieurs semaines qui eurent un immense succès. Un des points d'attraction des missions était une tombola où tout le monde gagnait un lot : crucifix, chapelet, image, imprimé, etc. Mais on n'en restait pas là : on revenait en grand nombre à la pratique religieuse, et tout se terminait par une cérémonie triomphale, où Mgr de S. officiait pontificalement et donnait la bénédiction papale, privilège très rare à cette époque. Sa simplicité, ses prédications et l'éclat qu'il donnait par sa présence aux cérémonies l'avaient rendu très populaire.

Le Cardinal Morlot encouragea cet apostolat si important. Mais son successeur, Mgr Darboy, laissa tomber l'œuvre. Dès l'arrivée du Cardinal Guibert à l'archevêché, Mgr de S. la ressuscita et elle connut de nouveau un certain élan. Mais en 1874, pour des raisons peu claires, l'archevêque la remit à un jésuite, « et peu à peu elle se confondit avec les retraites et prédications de l'Avent et du Carême ». Mgr de S. ne se consola jamais de cette suppression.

Nous ne ferons que mentionner d'autres fondations salésiennes auxquelles Mgr de S. participa activement : les Oblates et Oblats de Saint-François-de-Sales, les Filles de Saint-François-de-Sales, et les Prêtres de Saint-François-de-Sales.

La fondation de l'*Union des Œuvres* mériterait une relation particulière : l'auteur en rapporte l'histoire avec détails (p. 572-594). Mais le récent centenaire de cette fondation, et les articles de revue qui en ont résulté nous dispensent d'insister [7].

Rappelons aussi d'un mot la part importante que Mgr de S. prit dans l'institution des *Congrès eucharistiques internationaux*. Il encouragea de toutes manières M^lle Tamisier et eut la joie de voir les démarches aboutir. L'auteur consacre un long chapitre à cette relation (p. 595-647).

### *Le « chien de berger »*

Si intéressant que soit tout ce volume, c'est sûrement le chapitre intitulé *le « chien de berger »* (p. 485-553) qui nous a le plus captivé. L'auteur y montre Mgr de Ségur aux prises avec les adversaires de l'Eglise et du Saint-Siège, et luttant vigoureusement contre les gallicans, les Francs-Maçons et les mécontents des décisions du Pape :

[7] On relira, sur ce sujet, avec intérêt, l'ouvrage de François Veuillot, *Sous le signe de l'Union. Histoire des Congrès nationaux de l'Union des Œuvres*, in-8 de 400 p. Paris, Edit. de Fleurus, 1948, — et J.-B. Duroselle, *Les débuts du Catholicisme social en France* (1822-1870), in-8 de 790 p., P. U. F., 1951, surtout p. 577-594.

encyclique *Quanta cura,* Syllabus, dogme de l'infaillibilité pontificale.

Nous ne pouvons entrer dans tous ces détails, mais il nous faut au moins rappeler un événement qui fit grand bruit.

Mgr de Ségur était et se disait romain, en vrai fils de l'Eglise ; il répudiait l'épithète d'ultra-montain, entachée, selon lui, de sectarisme, d'étroitesse et d'intolérance. En fait, pensons-nous, c'est là une question de mots, car pour le fond, il ne se distinguait pas de Mgr Pie, qui se glorifiait d'être ultramontain.

Tous les évêques français n'étaient pas du même bord : un bon nombre étaient libéraux et gallicans. Parmi ce nombre il faut sans doute compter Mgr Darboy. C'est ce que dit au Pape Mgr de Ségur au cours d'une conversation privée. Mgr Darboy en eut vent, et questionna ex-abrupto notre prélat qui, au lieu d'exciper de la loi du secret, s'embarrassa dans une tentative de justification.

Il s'ensuivit une tension tragique entre les deux hommes. Mgr Darboy exigeait une rétractation dans les trois jours. L'ayant trouvée insuffisante, il retira à l'aveugle ses pouvoirs, et notification de la sanction lui fut faite en pleine séance de confessionnal. La chose fut connue, même par les journaux anticléricaux, et fit scandale.

Mgr de S. jugea préférable de se rétracter humblement, ce que Pie IX jugea excessif. Et on n'a pas cessé, depuis cette époque, de porter sur cet épisode des jugements divers et passionnés. Or les documents inédits, nombreux et importants, que l'auteur verse au dossiers de cette affaire (p. 498-517), permettent, pensons-nous, de porter un jugement objectif et définitif. Le moins que l'on puisse dire, après les avoir lus, c'est que, s'il faut reprocher à Mgr de Ségur un manque de prudence, on ne peut lui donner tous les torts. Quant à sa polémiques avec les Francs-Maçons, on peut lui faire les mêmes reproches qu'à sa lutte contre le protestantisme : son apologétique populaire est peu nuancée et parfois inexacte. Mais cela ne l'a pas empêchée de porter du fruit. Son ouvrage sur *Les francs-maçons* fut tiré à 120.000 exemplaires en 5 ans, réédité bien des fois, et traduit en plusieurs langues.

Pour compléter notre exposé, mentionnons son rôle à l'occasion de la guerre de 1870. Il était alors éloigné de Paris, mais il encouragea les soldats par la plume, travailla à l'institution de l'aumônerie militaire, présida, après la guerre, le Comité en faveur des Alsaciens-Lorrains réfugiés en France, et mena une vive campagne en faveur du Comte de Chambord.

### *Conclusion*

Le vaillant prélat travailla et dit sa messe jusqu'au 28 mai 1881. Pris ce jour-là d'une lymphangite qui amena une congestion sérieuse, il mourut le 9 juin suivant, dans la paix et la joie.

Pour conclure cet aperçu, nous ne saurions mieux faire que de citer M^{lle} de Hédouville :

« Les catholiques de nos jours se glorifient avec raison d'un renouveau en tous les domaines : retour aux sources, science religieuse très grande, largeur d'esprit, progrès des points de vue apostoliques et sociaux, organisation de l'action catholique, etc. Il leur semble qu'ils ont brisé ce que l'abbé Bouix appelait une « croûte séculaire » faite de routines, de superstitions, d'ignorance, de pharisaïsme, déposés au cours des âges comme des alluvions sur la religion de l'Evangile, au point d'obscurcir parfois le rayonnement de l'Eglise, de gêner son action, voire d'étouffer les âmes au lieu de les épanouir. Certes, les catholiques modernes peuvent se féliciter de leurs efforts pour secouer cette poussière des siècles, mais il serait dommage que leur fierté légitime se changeât en outrecuidance capable de gâter les plus belles qualités. Pour que le renouveau actuel fût possible, il a fallu qu'au siècle dernier — qu'il est trop facile d'appeler le stupide XIX^e siècle — des hommes combatissent ces fausses traditions pour remettre en honneur la vraie tradition évangélique » (p. 10-11).

Or il est clair que Mgr de Ségur fut un de ces hommes remarquables par leur élévation de sentiments, leur religion éclairée, leurs claire vision des besoins du moment, et leur dévouement inlassable pour toutes les grandes causes et toutes les formes d'apostolat.

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

### LA FORMULE DU BAPTEME ET SON HISTOIRE

Q. — La formule du baptême dans les temps apostoliques me fait difficulté. S. Marc, XVI, 16, demande le baptême pour le salut, sans donner de formule. Les Actes des Apôtres, en de très nombreux passages, parlent uniquement, me semble-t-il, du baptême « *au nom du Seigneur Jésus* ». Et je crois que les épîtres de saint Paul vont dans le même sens. Mais S. Mathieu, XXVIII, 19, prescrit de baptiser « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». La formule exacte du baptême dans l'Eglise primitive me semble donc faire problème et, si cela vous était possible, j'aimerais qu'un de vos spécialistes traitât les divers aspects de cette question.

R. — Le rituel baptismal a comporté, d'une église à l'autre et d'une époque à l'autre, plus de variété qu'on ne croirait de prime abord. Pour nous en tenir à la formule du baptême, celle qui est la nôtre présentement (*Ego te baptizo in nomine Patris et, Filii et Spiritus Sancti*) n'est pas d'un usage tellement ancien dans l'Eglise latine, si nous nous fions aux documents qui nous la livrent : des sacramentaires datant des VII^e-VIII^e siècles. Toutefois on la trouve dès auparavant, chose curieuse, en des témoins orientaux : Canons d'Hippolyte (V^e s.) et Timothée d'Alexandrie (fin IV^e s.). Il est à remarquer que les Coptes l'ont conservée, en la fractionnant, du reste, au gré du rite des trois immersions : « Je te baptise au nom du Père; je te baptise au nom du Fils ; je te baptise au nom de l'Esprit-Saint ». Ainsi, soit dit en passant, se vérifie une fois de plus la parenté de Rome et d'Alexandrie au sein de l'Eglise indivise.

Quant à la formule grecque actuelle (« Le serviteur de Dieu N. est baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »), elle était souvent donnée comme moins ancienne encore (Théodore

le lecteur, début VI[e] s.) jusqu'au jour de 1932 où furent découvertes et publiées les catéchèses de Théodore de Mopsueste (fin IV[e] s.) qui la contiennent textuellement. Ses titres de noblesse en sortent ainsi considérablement accrus.

Mais en remontant au-delà de cette fin du IV[e] siècle, nous ne trouvons dans les textes aucune formule baptismale proprement dite. Certains documents liturgiques de l'époque antérieure (Hippolyte, *Tradition apostolique*, 21 ; Tertullien, *de Corona*, 3 ; S. Ambroise, *de Sacramentis*, II, 7, 20 et *de Mysteriis*, 5, 28 ; S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, II, 4), dans leur description des rites du baptême, ne nous signalent qu'une triple interrogation concernant la foi trinitaire et, consécutive à la réponse du catéchumène, la triple immersion :

On t'a demandé : « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? » Tu as répondu : « Je crois » et tu as été baigné, c'est-à-dire enseveli.

Une seconde fois on t'a demandé : « Crois-tu en Notre-Seigneur Jésus-Christ et en sa croix ? » Tu as répondu : « Je crois » et tu as été baigné et par là tu as été enseveli avec le Christ...

On t'a demandé une troisième fois : « Crois-tu aussi en l'Esprit-Saint ? » Tu as répondu : « Je crois » et tu as été baigné une troisième fois... (S. Ambroise, *ibid.*, trad. Dom Botte).

Aucune mention, comme on voit, d'une formule prononcée par le ministre qui baptise, lors de l'immersion elle-même. La profession de foi trinitaire par interrogations (du prêtre) et réponses (du catéchumène) en tenait lieu assurément.

Cette façon de faire, au reste, se prolonge longtemps encore après le IV[e] siècle : en Afrique, saint Augustin en témoigne lorsqu'il écrit : « Qui ignorerait qu'il n'y a pas de baptême chrétien si lui manquent les paroles évangéliques dont est formé le symbole ? » (*De baptismo contra donatistas*, VI, 25, 47). En Syrie, nous le prouve le *Testament de N.-S. J.-C.* (II, 8) ; et, pour Rome même et surtout, nous avons le Sacramentaire gélasien.

* *

Quelque étonnants qu'ils soient, il faut bien accepter un tel ensemble de faits historiquement établis sans chercher à éluder leur difficulté ; liturgistes et théologiens en sont d'accord [1]. Si notre formule baptismale n'existait pas alors, il faut cependant reconnaître que, pour compenser, la référence de l'immersion à la profession de foi trinitaire était expresse et immédiate et suffisait ainsi à donner au symbole sa véritable portée. Ainsi cet usage, dit M. Jacquemet (art. *Baptême*, dans *Catholicisme*, I, 1214), « est un exemple, parmi d'autres, du pouvoir que possède l'Eglise sur le dispositif sacramentel », et ne le déborde pas.

On ne s'étonnera pas pour autant de ce que, plus tard, les papes Alexandre III, puis Alexandre VIII (D.-B., n° 398 et 1317) exigent pour la validité du baptême ou considèrent comme ayant été de tout temps nécessaires à ce titre les mots « *ego te baptizo* » alors qu'en fait il y eut et il y a encore dans l'Eglise diversité de rites et de formules.

« Il fallait, bien sûr, écrit d'Alès (*loc. cit.*), que le ministre du sacrement proférât des mots qui expriment l'acte sacramentel. Mais du fait des interrogations du baptême et des réponses du catéchumène, on obtenait une claire invocation trinitaire que le contexte reliait ouvertement à l'acte sacramentel et il n'était donc pas nécessaire que le ministre prononçât une autre formule. »

Tout l'essentiel se retrouvait constant sous la diversité des rituels. Sur cette question telle que la discutait le XII[e] siècle, il faut lire l'ample et si érudite étude de Mgr A. M. Landgraf dans sa *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III/2 (Regensburg, 1955), p. 47-86.

Une conclusion doit en tout cas être tirée de ces faits : l'importance essentielle qui est attribuée à la profession de la foi chrétienne dans l'acte même du baptême. C'est elle qui s'exprime en notre formule actuelle « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » comme elle permet sans doute de justifier certaines autres formules dont la validité a fait jadis et fait encore problème au plan spéculatif. On sait que saint Bernard (*epist.* CDIII) admettait comme valide un baptême administré avec les mots : « *Baptizo te in nomine Dei et sanctæ et veræ Crucis* ».

Mais la formule qui a fait couler le plus d'encre est celle du baptême *in nomine Jesu* que nous livrent les Actes des Apôtres (II, 38 ; VIII, 12-16 ; X, 48 ; XIX, 5) et autres écrits néotestamentaires (Rom., VI, 3 ; Gal., III, 27 ; cf. I. Cor., I, 13). A-t-on réellement jamais baptisé à l'aide de cette formule ? Tout bien considéré, c'est possible, mais cela n'apparaît pas clairement, sauf cas exceptionnels et tardifs (au IX[e] s., par exemple, le pape Nicolas I[er] eut à se prononcer sur l'un d'eux) ou émanant de sectes hérétiques. On s'accorde assez généralement aujourd'hui à reconnaître dans l'expression non pas tant une formule proprement liturgique d'administration du baptême qui eût cours dans l'église primitive, qu'une formule simplement synonyme de « baptême chrétien », c'est-à-dire dans la foi à la parole et à l'œuvre rédemptrice du Christ, par opposition à tous les autres baptêmes (prosélytes, Jean, etc...). Ce serait donc un qualificatif recouvrant l'adhésion intégrale à la foi chrétienne, de même que, dans les écrits néotestamentaires, « invoquer le nom du Seigneur » s'identifie tout simplement à « faire profession de christianisme » (cf. *Dict. de la Bible, Supplément*, I, 874).

Toutefois, si la formule *in nomine Jesu* n'est pas d'abord une « forme » sacramentelle, il n'en reste pas moins que plusieurs représentants, dont certains très éminents, de la Tradition chrétienne crurent pouvoir l'envisager comme telle et qu'entre théologiens la question se posa de sa validité éventuelle. On trouvera un premier état, encore qu'insuffisant, de la question dans *D.T.C.*, II, 271-273 et dans *D.A.C.L.*, II, 338-339. S. Thomas, pour sa part, admet la validité, mais seulement pour la période des origines et par une permission spéciale

[1] Dom de Puniet par exemple (dans *Dict. d'Arch. chr. et Liturgie*, II, 340-344) après Dom Martène (*De antiquis ecclesiæ ritibus*, l. I, ap. 1, art. 14, n. 21), les PP. d'Alès (*De baptismo et confirmatione*, Paris, 1927, p. 58-59) et Th. Camelot (dans la Somme théol. de S. Thomas : *Le baptême et la confirmation*, Paris, 1956, p. 335).

du Christ (*Sum. Theol.*, IIIª, q. 66, a. 6, ad 1) et saint Bonaventure affirme que l'opinion négative est, de son temps, *communis* et *certior*. (*In IV Sent.*, dist. 3, a. 2, q. 2).

Cependant le XIIe siècle avait été plus favorable dans l'ensemble à la formule et, plus anciennement encore, le Magistère avait à plus d'une reprise donné son appui à la thèse de la validité. Nicolas Ier, en 866, écrivait, en effet, au sujet de Bulgares baptisés par un juif, dont on ne savait d'ailleurs pas s'il était lui-même baptisé ou non : « S'ils ont été baptisés au nom de la Sainte Trinité ou seulement, comme on le lit dans les Actes des apôtres, au nom du Christ (car, ainsi que l'expose saint Ambroise, la chose est absolument identique), il est clair qu'on n'a pas à les rebaptiser » (Denz-Ban., n° 335).

Avant lui déjà, le synode qui s'était tenu *ad ripas Danubii* en 796 considérait comme parfaitement acceptable à côté de la formule trinitaire la formule *in nomine Jesu* [2].

Quant à saint Ambroise, dont l'autorité, on vient de le voir, servit de base en la matière à Nicolas Ier comme, du reste, à tout le Moyen Age, il est assez difficile, et il importe assez peu, de savoir s'il lisait dans la formule des Actes une expression proprement liturgique ; mais son intérêt consiste en ce qu'il y trouvait, à travers une profession de foi explicite au Christ, l'affirmation implicite d'une foi aux deux autres personnes (*De Spiritu Sancto*, I, 3, 42). « Nommer le Christ, c'est confesser le tout » disait de son côté saint Basile (*De Spiritu Sancto*, XII, 28).

Aussi conçoit-on qu'un Cajetan, fort des données traditionnelles et particulièrement de la lettre du pape Nicolas Ier, n'ait pu admettre que saint Thomas limitât aussi étroitement la validité du baptême conféré *in nomine Jesu* et qu'il ait voulu voir en toute formule qui exprime la foi chrétienne une forme apte à l'administration du baptême [3].

* *

Ceci dit, d'ailleurs, il n'en reste pas moins que la Tradition se réclame massivement du Baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Laissons les témoignages postérieurs à Nicée (325), d'où le dogme trinitaire était sorti vainqueur ; laissons même ceux du IIIe siècle où, dès le début, se trouvent organisées et systématisées les institutions liturgiques, particulièrement le rituel baptismal et le catéchuménat, comme l'ont bien montré les études de Dom Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1933, p. 129-154, et de J. Lebreton, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1934, p. 129-164.

Mais voici Tertullien (*De baptismo*, 13 ; *de Præscriptione hæreticorum*, 20, 3 ; *de Corona*, 3 ; *adversus Praxean*, 26), et avant lui, saint Irénée (*Adversus hæreses*, III, 17), plus tôt encore saint Justin (*I Apol.*, 61), enfin et en tout premier lieu sans doute parmi les écrits non canoniques, la *Didachè* (VII, 1), « contemporaine des premiers écrits évangéliques », s'il faut en croire la toute récente et considérable étude de M. Jean-Paul Audet [4].

Or nos documents, dans leur ensemble, ne se font pas faute de se présenter — et très explicitement — en référence à la parole du Seigneur consignée dans Mt., XXVIII, 19 : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Quant à la *Didachè*, sa date de composition la dispense évidemment d'une référence explicite, mais il n'en est pas moins clair que ses caractères la situent dans « une église de la Tradition représentée par Mt., XXVIII, 19-20 », sans doute Antioche, et d'ailleurs « à une époque prématthéenne », vraisemblablement entre 50 et 70 (Audet, *ibid.*, p. 209 et 198).

Il nous faut donc parler de Mt. XXVIII, 19. Son énoncé trinitaire n'a pas manqué d'étonner les critiques. Un texte aussi isolé (c'est la seule formule trinitaire de l'évangile ; et Marc, XVI, 16, qui possède une mention analogue du baptême et de la profession de foi, ne la contient pas), une théologie aussi évoluée (les professions de foi primitives — Act., VIII, 37 ; Rom., X, 9 — sont à article unique et purement christologiques) sont-ils possibles ici sans anachronisme ? L'objection ne date pas d'hier et le P. Lebreton s'en est déjà préoccupé dans ses *Origines du dogme de la Trinité*, 1919, p. 340 et 599-610. (Cfr. aussi : *Dict. de la Bible, Supplément*, t. I, col. 859-862).

Si l'on met en cause l'authenticité du verset, nous sommes à même de répondre qu'elle a pour elle l'unanimité de la tradition manuscrite et la quasi-unanimité de la tradition indirecte ; la nier serait donc « un vrai défi à la critique textuelle », pour employer l'expression du P. Lagrange dans son commentaire *in h. l.* L'existence de la *Didachè*, à elle seule, rendrait d'ailleurs inopérante une telle prise de position, puisque sa date de composition la faisant contemporaine de l'évangile de saint Mathieu et même, sans aucun doute, dépendante d'une tradition antérieure qui leur serait commune à tous les deux, la formule trinitaire n'en demeurerait pas moins bien établie dès cette époque.

Nous pouvons même aller plus loin : non seulement la formule trinitaire est bien établie à cette époque, mais elle remonte plus haut encore, dans la mesure où le baptême est dit être donné dans la foi au Père, au Fils et à l'Esprit, car on n'a certainement pas plus attendu un texte écrit pour baptiser que pour célébrer l'eucharistie ou oindre les malades... Et voilà qui nous rapproche d'autant des origines.

Au demeurant, si la formule trinitaire de Mathieu est unique dans le Nouveau Testament, certains énoncés, s'en rapprochent étrangement chez saint Paul (ainsi : I Cor., VI, 11 ; II Cor., I, 21-22;

[2] Le fait est bien mis en évidence par M. C. De Clercq, *A propos de la formule du baptême « in nomine Jesu »*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, 1931, p. 313-318.

[3] Cf. H. Dondaine, *La forme du baptême selon Cajetan*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1940, p. 331-333).

[4] *La Didachè, Instructions des apôtres*, Paris, Gabalda 1958, p. 197.

Tit., III, 4-6), tous textes concernant directement le baptême. Et aussi bien une telle formule n'avait-elle rien qui dépassât l'enseignement évangélique envisagé dans son ensemble ; « si l'on veut parler de « formule trinitaire » à propos du rite baptismal de la *Didachè*, écrit Audet, *op. cit.*, p. 361 (et nous ajouterons : à propos de Mt., XXVIII, 19), il faut donc préciser aussitôt que l'évangile l'est tout autant à l'époque où l'annonce apostolique nous le fait connaître, et qu'elle ne le serait pas si celui-ci ne l'avait d'abord été. » Ceci est très bien observé.

Après cela « il n'est sans doute pas interdit de penser, selon certains exégètes catholiques eux-mêmes (tel J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, p. 75, recensé avec faveur ici-même, 1951, p. 371, par A. Gelin), que tout en sauvegardant le fond substantiel des derniers enseignements de Jésus, le rédacteur grec de Mt. les a cependant traduits en des termes empruntés aux pratiques liturgiques de son temps » et que ce texte, comme celui de la *Didachè*, « marquent une date dans l'histoire des confessions baptismales. Ils annoncent la disparition des anciennes formules christologiques et l'avènement définitif de la profession trinitaire. » Pour l'âge apostolique où nous situent les textes en question, le théologien ne soulève pas d'objection majeure à pareille version des choses si les exégètes en sont d'accord et ne s'opposent pas à une explicitation progressive de la formulation. D'une façon qui se voudrait plus nuancée peut-être, disons avec J.-P. Audet, *op. cit.*, p. 360, que « je concèderais volontiers le nécessaire à cet égard, non sans marquer toutefois quelques limites. Elles s'imposent. »

Pour nous en expliquer, nous commencerons par souligner que Mt., XXVIII, 19, aussi bien que la *Didachè*, VII, 1, ne sont pas, elles non plus, à prendre strictement comme des « formes » sacramentelles : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » ne signifie pas forcément qu'il faille dire lors du bain rituel : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Cela, nous l'avons déjà noté précédemment, à propos du baptême au nom de Jésus. Nous avons vu d'ailleurs qu'on ne trouvait pas trace d'une formule liturgique de cette espèce dans les tout premiers siècles mais bien plutôt d'une formule par questions et réponses exprimant la foi du catéchumène. Le P. Daniélou, dans sa magistrale étude sur *La théologie du Judéo-christianisme*, p. 378, croit, il est vrai, en partant d'une expression des *Recognitiones clementinæ*, que « la formule interrogative n'est pas primitive » et que le texte qui nous occupe (*Didachè*, Mathieu) suppose une formule rituelle déclarative ; mais nous nous permettons d'en douter très fort et de trouver pour notre position un point d'appui supplémentaire dans Act., VIII, 36-37, texte que nous considérons, à la suite de O. Cullmann (*Les origines des premières confessions de foi*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1941, p. 86) et de J. Schmitt (*op. cit.*, p. 71-73), comme authentique ou du moins très ancien (et plus ancien, certes, que les *Recognitiones*) : « ...Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? — Si tu crois de tout ton cœur, c'est possible. — Je crois que Jésus-Christ est le fils de Dieu. — ... Et Philippe le baptisa. »

La formule veut dire en somme que le baptême doit être donné — et reçu — dans la foi et en vue de « communier à Dieu tel que nous le révèle l'enseignement de Jésus : Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit », ainsi que s'exprime J. Bonsirven, *Le règne de Dieu* (1957), p. 182. Nous sommes non sur le plan des rituels mais sur celui de la catéchèse.

* *

Et c'est ici qu'il faut reprendre, pour les confronter, les deux formules de baptême aux temps apostoliques, la christologique et la trinitaire. Elles expriment absolument la même foi en toutes ses dimensions. Elles sont, au reste, pratiquement contemporaines et nous les rencontrons sensiblement l'une à côté de l'autre chez un saint Paul ou dans la *Didachè*. L'on peut d'ailleurs très bien concevoir que la formule christologique ait été originellement préférée parce que plus immédiatement saisissable à l'intelligence et au cœur des premiers disciples. La foi intégrale passait à travers leur adhésion au « Seigneur Jésus-Christ » et O. Cullmann (*art. cit.*, p. 77-110, et *L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions*, ibid., 1942, p. 30-42) a su remarquablement montrer que tout se trouvait implicitement dans cet unique énoncé.

Quant à la formule trinitaire, convient-il d'y lire une théologie tellement évoluée, alors que son sens « ne doit pas dépasser celui qu'il était loisible de tirer de l'évangile dans son ensemble » ? (J.-P. Audet, *op. cit.*, p. 360). On sait que l'évangile était équivalemment appelé « l'évangile de Dieu », c'est-à-dire du Père (Mc., I, 14-15 ; Act., XX, 24 ; Rom., I, 1- 9 et XV, 16 ; II Cor., XI, 7 ; I Thess., II, 2, 8, 9) en référence implicite aux anciennes relations de Yahvé avec son peuple, relations où sa « parole » entrait pour une si grande part, ou « l'évangile de Jésus-Christ », Seigneur et Fils de Dieu (Mc., I, 1 ; Rom., XV, 19 ; I Cor., IX, 12 ; II Cor., II, 12 ; IX, 13 ; X, 14 ; I Thess., III, 2 ; II Thess., I, 8 ; Gal., I, 7 ; Phil., I, 5). On pourrait d'ailleurs aussi bien souligner à quel point sont familiers à la catéchèse primitive les rapports entre Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu, et l'Esprit-Saint, don du Père en Jésus.

« Or, tout indique que l'alternance, le plus souvent implicite mais explicite chez Paul, de ces deux déterminations différentes d'une même chose, « évangile de Dieu » et « évangile du Christ », obéit, dans le κήρυγμα et la διδαχή, aux mêmes lois que l'alternance des formules baptismales. Celle-ci, de fait, ne paraît être que le reflet rituel de celle-là. La conséquence de cet état de choses est importante. C'est que le baptême « au nom de Jésus » et le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » ont été entre eux, dans la conscience chrétienne primitive, dans le même rapport que l' « évangile du Christ » et l' « évangile de Dieu ». Dans les deux ordres, on pouvait passer d'un point de vue à l'autre à n'importe quel moment et sans aucune difficulté. Les implications sont immédiates par quelque côté qu'on les prenne. »

Ces lignes de J.-P. Audet (*ibid.*, p. 362-363) ont le mérite de faire clairement saisir comment, dans les toutes premières années de l'Eglise (c'est l'af-

faire de vingt ou trente ans tout au plus), auront pu se manifester la vie de la foi et les premiers développements du donné révélé ; comment aussi aura pu tout naturellement s'épanouir la vie sacramentelle, et le baptême se présenter comme le « sacrement de la foi », au sein des premières communautés chrétiennes, sous l'autorité des apôtres eux-mêmes. Les questions soulevées plus tard sur ce point par la théologie et les réponses qui leur furent parfois apportées (celle, par exemple, qui voyait dans le baptême *in nomine Jesu* une « exception » permise expressément par le Christ et limitée à la période apostolique) procèdent d'une tendance à projeter dans le passé les problèmes du présent. Mais c'est renverser l'ordre des facteurs. Une intelligence plus subtile du développement des dogmes et des institutions dans l'Eglise dès l'âge apostolique permet une mise au point qui, pour être complexe, n'en est pas moins apaisante.

En résumé, si nous considérons la liturgie baptismale, nous constatons que la « forme » sacramentelle a pu varier à travers les Eglises et au cours des siècles. Les théologiens, d'une part, le Magistère ecclésiastique, d'autre part, en ont accepté le principe à partir de certains faits et dans de certaines limites. Il ne semble pas toutefois que les formules, soit christologiques, soit trinitaires du Nouveau Testament sont à considérer comme des « formes » baptismales proprement dites mais comme des expressions condensées de la foi chrétienne dans laquelle est reçu le sacrement.

Unanimement dans toutes les Eglises, et dès avant la fin de l'âge apostolique, les professions de foi baptismales se font dans une rédaction trinitaire. Si ces professions ont d'abord revêtu une forme purement christologique ce ne fut que durant une très brève période des origines. Encore faut-il observer, d'une part, que la formulation christologique « respire » une foi trinitaire authentique et, d'autre part, que la formulation trinitaire de l'âge apostolique ne suppose pas les analyses et les développements des siècles postérieurs et ne fait qu'exprimer le donné évangélique.

J.-C. Didier.

## DE NOTRE UNION AU CHRIST DANS L'EUCHARISTIE

Q. — Lu dans un livre de piété à l'usage des prêtres : « La chair et le sang de N.-S. s'unissent à notre chair et à notre sang, *sans cependant se mélanger avec eux* » (c'est moi qui souligne). Est-ce bien exact ? L'affirmation telle qu'elle se présente me laisse perplexe.

Le texte poursuit : « Cette union de contact n'est point l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine ni l'identification de deux substances qui se confondent bientôt en une seule substance... » Ceci est sans doute conforme à l'enseignement dogmatique, mais comment l'exposer aux fidèles d'une manière compréhensible pour le chrétien moyen, peu apte à ces considérations subtiles ? — S'il faut distinguer l'union physique et l'union morale ou purement spirituelle, comment concilier tout cela avec le fait que Jésus nous donne son corps à manger et son sang à boire ?

R. — Il est toujours périlleux de construire une dévotion sur des bases dogmatiquement non assurées. Nous savons tous, par exemple, que la piété eucharistique a été naguère par trop tributaire d'opinions théologiques actuellement dépassées sur la notion du sacrifice. Il peut en être de même pour une théologie de la communion, quand elle succombe à la tentation de « matérialiser » l'effet sacramentel ou de s'arrêter à une certaine conception de la « présence ».

A cela s'ajoute la difficulté d'un vocabulaire toujours inadéquat à exprimer le mystère en général, celui de notre union au Christ en particulier. Aussi faut-il être toujours un peu indulgent non seulement aux prédicateurs ou aux auteurs de livres de piété et autres ouvrages de vulgarisation, mais aussi aux théologiens patentés ; sans quoi nos censures, pour ne pas s'arrêter en si bon chemin, auraient facile d'atteindre aussi certains Pères de l'Eglise quand ils nous disent que, par l'Eucharistie, nous devenons *concorporei* et *consanguinei* avec le Christ.

Et toutefois le langage de la doctrine chrétienne a ses lois ; s'il ne permet pas une intelligence exacte (nous ne disons pas intégrale et parfaite) de la vérité, il est à reprendre sans hésiter. Les « à peu-près » n'ont pas cours en matière de foi. Ceci vaut pour l'enseignement des fidèles ; à plus forte raison sera-t-il de mise pour la formation des prêtres.

Nous n'avons pu trouver le livre dont il est ici question. Nous aurions aimé, en effet, avant de porter un jugement sur les expressions citées dans la question par notre confrère, prendre connaissance de tout leur contexte. Celui-ci éclaire normalement les mots et les phrases qui y ont place. Mais disons le franchement : ces phrases, telles qu'elles nous sont livrées, ne nous plaisent pas plus qu'à notre correspondant. Et voici pourquoi.

1° L'action de l'eucharistie sur notre corps y est présentée comme s'il s'agissait d'une union directe et immédiate de la chair et du sang du Christ avec notre propre chair et notre propre sang.

Et sans doute pourrait-on rencontrer dans la tradition des expressions qui semblent prêter à une telle affirmation. S. Thomas lui-même en signale une (*Sum. théol.*, III$^a$, q. 79, a. 1, ad 3) et il y répond comme il convient : le corps n'est pas le sujet immédiat de la grâce, mais l'âme ; et de l'âme l'effet rejaillit sur le corps (cf. III$^a$, q. 8, a. 2). Il y a donc ceci d'admirable que la chair du Christ est médiatrice entre sa divinité et notre âme et que notre âme est médiatrice entre sa chair et notre chair. « *Nec fingenda est*, écrira à son tour le Père de la Taille, *aliqua immediata sanctificatio nostræ carnis per carnem Christi* (*permanens dico atque inhærens*) *absque nostræ animæ mediatione* » (*Mysterium Fidei*, p. 479, n. 2).

Il ne faut donc pas concevoir le corps eucharistique du Christ comme agissant directement sur notre corps, même en prenant soin d'éliminer les modes d'union incompatibles avec la foi (union hypostatique, confusion, mélange) et en ne retenant que l'idée de « contact ». Rien ne permet d'admettre sur le plan doctrinal une compénétration physique du corps et du sang du Christ avec notre corps et notre sang.

Certes le corps humain n'est pas exclu de la

grâce eucharistique. Dès maintenant il en ressent les bienfaits : apaisement de la concupiscence et promptitude dans le service de Dieu ; les Pères et les liturgies vont même jusqu'à faire de l'eucharistie un remède (*tutamentum, medicina, reparatio, sanitas*) pour le corps en cas de maladie ou de possession du démon (l'une et l'autre si étroitement liées dans l'esprit des anciens). Et pour l'avenir, l'eucharistie est à notre corps une « semence d'immortalité » qui en fait le vrai sacrement de la mort chrétienne, le « viatique » par excellence.

Mais si l'on veut rester dans les limites d'une stricte théologie sacramentaire, cette efficacité ne peut se concevoir qu'à travers une action exercée sur l'âme et en vertu des liens qui unissent l'esprit et le corps au sein du composé humain. La grâce de l'eucharistie, « sanctifiante » au premier chef, a la propriété d'imprégner et de modifier notre âme non seulement dans ses facultés, sièges des vertus, mais jusque dans son être substantiel, « forme » du corps. A ce titre, les effets de l'eucharistie rejaillissent jusque sur nos corps : temples du Saint-Esprit dès à présent, ils reprendront vie un jour car l'âme béatifiée, tant qu'elle sera séparée du corps pour qui elle est faite, aspirera à le retrouver en vue de son bonheur complet.

2° L'union de l'eucharistie avec notre corps est présentée, dans les textes en discussion, comme un contact de la chair du Christ avec notre chair. Et à la vérité des expressions vigoureuses ont parfois été émises, surtout en réaction contre l'hérésie bérengarienne (nous pensons particulièrement à la profession de foi qui fut exigée de Bérenger de Tours au concile de 1059), où il est dit que, dans l'eucharistie, le Christ peut *sensualiter, non solum sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri* (*Sum. theol.*, III$^a$, q. 77, a. 7, obj. 3) et par lesquelles on a voulu souligner la réalité de la présence du Christ dans la sainte hostie.

Mais ces formules, débordant leur but, risqueraient de faire croire à la possibilité d'une appréhension par les sens du Christ eucharistique. Or, ce que nous voyons, touchons et goûtons, ce qui entre en contact direct avec notre corps, ce qui a pour lui valeur nutritive, c'est le *sacramentum*, les accidents du pain et du vin, ce n'est pas le corps du Christ en lui-même, *secundum propriam speciem* (S. Thomas, *ibid.*).

Parler d'un contact direct de notre chair avec la chair du Christ, c'est partir d'une conception inexacte du sacramentalisme eucharistique. Il y a déjà très longtemps que l'*Ami du Clergé* (1893, p. 231) la critiquait sévèrement. On peut supporter des exagérations de vocabulaire quand elles ne font pas illusion : ainsi en est-il de la fameuse expression « son sang colore mes joues » prêtée à sainte Agnès par une généreuse légende. Mais l'image littéraire ne doit pas déborder sur la réalité dogmatique en se faisant accepter au sens propre.

Il n'est, pour nous, de contact avec le Christ eucharistique que par l'âme ; à travers le signe sensible, certes, mais dans la foi. Et c'est ce qui explique les anciennes et si traditionnelles formules : *spiritualiter, mystice* (voire *intellectualiter* qui signifie la même chose) ; elles courent littéralement les textes liturgiques et patristiques. Aussi saint Thomas expliquera-t-il la communion sacrilège comme un mensonge qui donne l'impression d'une union avec le Christ alors qu'*elle n'en est pas une en réalité* (*Sum. theol.*, III$^a$, q. 80, a. 4). Le pécheur qui reçoit l'eucharistie indignement peut bien recevoir aussi réellement le Christ qu'un fidèle en état de grâce ; il n'en est pas moins vrai qu'il n'atteint pas à cette « vie avec le Christ » qui est l'effet dernier du sacrement.

3° Mais ceci nous amène à dire que présenter la communion eucharistique comme un contact avec la chair et le sang du Christ, c'est au moins risquer de ne voir qu'un aspect passager de cette communion, car la présence de l'humanité du Christ, liée à la permanence des espèces, est brève en notre organisme : il faut, en effet, peu de temps pour que l'hostie absorbée soit dissoute.

Et surtout, si l'on s'arrête à l'idée d'une certaine forme de présence, c'est perdre de vue le vrai sens de la « communion », qui est spirituelle de sa nature et permanente, dépassant immensément un simple contact ou une « visite » du Christ à notre âme. Trop de piétés restent encore mal formées, pour ne pas dire déformées, sur ce point.

Si le Christ, en effet, vient en nous dans l'eucharistie, ce n'est pas seulement « pour venir » et faire acte de présence chez nous durant quelques instants mais pour nous unir étroitement à lui et nous entraîner dans l'immense courant de la vie trinitaire. Le P. Charles a su dire cela avec son style inimitable, dans sa *Prière de toutes les heures* (1$^{re}$ série, Médit. XXXI). Et il n'y aurait pas de question à ce sujet si l'on avait été fidèle à la distinction de nos vieux scolastiques : *sacramentum, res et sacramentum, res*, à travers laquelle les espèces du pain et du vin sont signes et causes de la présence réelle du Christ et celle-ci à son tour est signe et cause de la grâce sanctifiante, qui est participation à cette plénitude de vie divine que possède l'humanité du Christ.

Quand on parle de l'effet sacramentel dernier de l'eucharistie, il s'agit donc d'un état de grâce, coextensif à toute notre vie humaine et qui l'unifie dans la foi, l'espérance et la charité (*Sum. theol.*, III$^a$, q. 80, a. 1 ; conc. Trente, sess. XIII, chap. 2) pour en faire un véritable « sacrifice spirituel » à la gloire du Père (S. Thomas, *ibid.*, q. 82, a. 1, ad 2). C'est à ce niveau qu'il faut situer la pleine réalisation de la parole : *in me manet et ego in illo* (Jo., VI, 57) ; nous sommes réellement assumés par le Christ en son sacrifice rédempteur et sa « vie éternelle ». Quoi de plus réel et de plus spirituel à la fois ? Mais demander si l'union est « physique », « morale » ou « purement spirituelle », c'est utiliser un vocabulaire discutable et ne rien saisir non seulement du *mysterion* eucharistique, mais encore du sacramentalisme en son sens le plus large.

Cette « communion spirituelle » au Christ, dont la manducation eucharistique constitue le sacrement, — *sacramentum communionis*, — comme les vieux théologiens ont dit jusqu'en plein XIII$^e$ siècle (cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 2$^e$ édit., p. 27, n. 28) en parlant de l'eucharistie, ce qui, tout de

même, est bien suggestif, — se situe au plan surnaturel et théologal. Ne la « matérialisons » pas.

* *

Après cela, que dire aux fidèles, nous demandet-on ? Nous répondons d'abord par une réponse de principe et la plus autorisée qui soit : celle du souverain pontife. « La masse des fidèles, dit Pie XII dans son discours aux participants du premier congrès international de pastorale liturgique (22 septembre 1956), n'est pas en état de comprendre les problèmes spéculatifs difficiles et les essais d'explication concernant la nature de la présence du Christ. Le catéchisme romain d'ailleurs invite à ne pas discuter ces questions devant eux ». Ce que dit le pape vaut également, certes, pour les questions qui viennent de nous retenir : elles ne sont pas plus abordables à l'ensemble des fidèles. Nous ajouterons qu'on se tromperait en croyant qu'elles leur seraient profitables : d'abord parce qu'elles risquent de susciter de l'étonnement, voire une certaine inquiétude, mais surtout parce que nos spéculations rationnelles n'apportent rien à la vérité révélée et que c'est bien plutôt cette dernière qui vivifie nos élaborations théologiques.

Et c'est pourquoi, ici comme dans tout le domaine de la foi, lorsqu'on a à enseigner les fidèles et à nourrir de vérité leur vie spirituelle, il faut toujours rester ou revenir aux sources : l'Ecriture et la Tradition (et, dans la Tradition, plus particulièrement la liturgie). Est-ce à dire qu'il faille dédaigner l'effort rationnel ? Certes non, et nous essayons de le montrer pour notre part. Mais que serait une maison bâtie en porte-à-faux ? La piété eucharistique n'a que faire des exagérations et des faussetés. Ne suffit-il pas de déployer la richesse multiforme de la grâce eucharistique (*O sacrum convivium...*) ? Et pourquoi ne pas prendre pour guide saint Thomas qui, en particulier, a su mettre dans les trois oraisons de la Fête-Dieu toute la doctrine de la *Sum. theol.*, III$^a$, q. 73, a. 4 ?

Nous avons parlé ci-dessus de la « communion spirituelle » au Christ comme de l'effet du sacrement d'eucharistie : voilà ce qu'il faut creuser en parfaite fidélité à la Tradition en nous situant très au-delà de la pratique de dévotion qu'on a pris l'habitude d'appeler ainsi et qui n'est qu'une suppléance du sacrement lui-même.

J.-C. Didier.

## ENCORE LE « FEMINISME ET L'EGLISE »

Q. — A propos de notre article du 13 mars 1958, « Le féminisme et l'Eglise », un abonné s'inquiète de l'impossibilité de la femme d'accéder au sacerdoce. Voici quelques-uns de ses arguments :

1° Jésus-Christ veut que les hommes aient toujours à leur disposition les moyens de sanctification nécessaires pour parvenir au ciel. Pourquoi, à défaut de prêtres dont le nombre est si réduit et si insuffisant pour subvenir à tous les besoins spirituels, les femmes ne seraient-elles pas appelées par Jésus-Christ à suppléer à cette insuffisance ?

2° Beaucoup de femmes n'ont-elles pas les qualités de science et de piété suffisantes pour accomplir les fonctions sacerdotales ?

3° L'exemple de Marie, Reine du monde, et de tant de femmes qui prennent part au gouvernement temporel des peuples ne sont-ils pas un démenti flagrant à la prétendue incapacité des femmes d'accéder aux ordres sacrés ?

4° Enfin l'administration de certains sacrements peut être confiée aux femmes : le baptême, par exemple, en cas de nécessité ; le mariage, normalement d'ailleurs, puisque le sacrement se trouve administré par les conjoints eux-mêmes. N'a-t-on pas même constaté jadis la confession des péchés, dans les monastères, aux abbesses ?

Tout cela semble indiquer que l'incapacité des femmes à accéder aux ordres sacrés pourrait peut-être n'être pas aussi radicale que l'*Ami* le laisse entendre.

R. — L'utilité du ministère sacerdotal pour la sanctification de fidèles de plus en plus nombreux dans l'Eglise du Christ et pour la conversion d'un nombre plus grand encore d'infidèles n'est ni contestable ni contestée. Mais là n'est pas la question quand il s'agit d'expliquer la communication du pouvoir sacerdotal. Entendons la mise au point très exacte du P. Congar :

> En toute hypothèse, les prêtres hiérarchiques sont prêtres *dans* une communauté et *pour* une communauté. En ce sens-là, le ministre est le prêtre d'une communauté, mais son sacerdoce n'émane pas d'elle. Dans la célébration des sacrements, le prêtre peut agir en président de la communauté des fidèles ; le pouvoir qu'il met en œuvre ne lui vient pas d'elle, mais du Christ ; et c'est celui-ci qu'il représente. Par l'organisation de détail de ses formes canoniques, l'Eglise est semblable à tout le corps politique ; elle se membre et se donne ses organes de vie. Mais sa hiérarchie au sens où celle-ci relève de sa structure essentielle est liée à son être sacramentel ; elle représente proprement un mystère, lui est donnée d'en haut et précède ontologiquement l'existence d'une communauté ; les apôtres ont été institués dans la fonction de prêcher l'Evangile et de célébrer les sacrements avant qu'une communauté de fidèles existât. (*Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 222).

Le tout est donc de savoir si par la volonté du Christ le pouvoir sacerdotal peut être communiqué d'en haut et antérieurement à l'existence et aux besoins spirituels des hommes, à des sujets du sexe féminin. Rien, dans les livres du Nouveau Testament et de l'âge apostolique, n'autorise cette supposition. Pour en faire ses apôtres, le Christ a choisi des *hommes*. Les apôtres eux-mêmes, conscients de la mission reçue du Christ, n'ont choisi que des *hommes* (diacres, épiscopes-presbytres, etc.) pour les aider, les suppléer dans le ministère des âmes.

Un texte de l'épître de S. Clément de Rome est très important pour fixer, à ce sujet, l'intention du Christ et des apôtres :

> Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu ; les apôtres sont les envoyés du Christ ; l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs instructions et après avoir été confirmés par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleins de foi en la parole de Dieu, ils s'en allèrent avec la conviction donnée par l'Esprit-Saint, porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs prémices (premiers disciples), après les avoir éprouvés par l'Esprit, *surveillants* (épiscopes) et *diacres* des futurs fidèles (XLII, 1 - XLIII, 1).

... Doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (surveillants et ministres) et ensuite, *ils établirent la règle qu'à leur mort, d'autres hommes éprouvés reprissent leur ministère* (τὴν λειτουργίαν). *En conséquence, ceux qui furent établis par eux, ou ensuite par d'autres hommes illustres,* avec l'assentiment de toute l'Eglise, et qui ont accompli sans reproche leur fonction (λειτουργήσαντας) près du troupeau du Christ, modestement, paisiblement et dignement... ceux-là, il n'est pas juste de les destituer de leur fonction (τῆς λειτουργίας)... (XLIV, 1-3). (*D.T.C.*, XI, 1218, 1219).

Quelles que soient les divergences entre auteurs sur les fonctions ecclésiales de ces surveillants (épiscopes - presbytres) de la primitive Eglise, on peut être assuré que tout au moins un certain nombre d'anciens (presbytres) étaient constitués tels par l'imposition des mains et que plusieurs de leurs fonctions comportaient un véritable pouvoir sacré. Mais un fait général est incontestable : aucune femme ne recevait cette consécration. Voir l'article du 13 mars (p. 164-165) sur les veuves et les diaconesses.

Nous ne pouvons pas établir une thèse sur ce qui aurait pu être *si* Jésus-Christ ou les apôtres en son nom avaient établi une transmission différente des pouvoirs sacrés. Toute autre considération doit céder devant la constatation du *fait*. La raison de convenance que nous avons proposée (mars 1958, p. 167) reste une raison de convenance, très acceptable, mais sans liaison absolue avec ce *fait* que nous venons de constater.

* *

Est-ce par là interdire aux femmes tout rôle concernant la sanctification des âmes ? Nullement. Songeons à la magnifique mission évangélisatrice des religieuses et des institutrices catholiques dans les maisons d'enseignement libre ; des catéchistes volontaires aidant un clergé trop peu nombreux dans la formation chrétienne des enfants ; et, sur le plan familial, au devoir des mères de famille habilitées plus que tout autre femme à guider leurs enfants dans les voies de la vertu. Bien d'autres exemples pourraient être cités.

Mais sur le plan sacramentel, les simples laïcs, même les femmes, doivent être associés au ministère hiérarchique.

Tout d'abord dans l'offrande du *sacrifice eucharistique*. — Dans *Mediator Dei*, Pie XII a traité, avec l'autorité du Vicaire de Jésus-Christ, de la « participation des fidèles au Sacrifice eucharistique ». Participation, mais non pouvoirs sacerdotaux ; mais participation, en tant qu'ils offrent le sacrifice avec le prêtre et en tant qu'ils doivent s'offrir eux-mêmes comme victime. Ces précisions permettent d'éviter les déviations doctrinales accordant au peuple fidèle un véritable pouvoir sacramentel. Voir *Ami*, 1950, p. 263-264.

Mais d'autres possibilités, touchées par notre consultant, existent pour les femmes (et en général pour les laïcs) de participer à l'administration des sacrements.

Administration du *baptême* tout d'abord en cas de nécessité. Il ne s'agit pas pour autant d'un acte de sacerdoce proprement dit. Même des non-chrétiens peuvent devenir ministres du baptême, à la seule condition de se rattacher à l'organisme ecclésial par l'intention de « faire ce que fait l'Eglise ».

Parce que le baptême est absolument nécessaire pour être sauvé, à côté du baptême *solennel*, l'Eglise, interprète de la volonté divine, reconnaît le baptême *privé* conféré par une personne quelconque, can. 742. En ce cas, le ministre du baptême n'agit pas comme représentant officiel du Christ et de l'Eglise ; il est un simple particulier venant au secours de son prochain, *non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti* (S. Thomas, III[a], q. 64, a. 6, ad 3). L. Godefroy, *D.T.C.*, x, 1778.

En ce qui concerne le sacrement de *pénitence*, on a jadis admis la pratique de la confession des péchés à des membres laïcs de l'Eglise. S. Thomas reconnaît même à cette confession, faite en cas de nécessité, une valeur en quelque sorte sacramentelle, ce que nous pourrions appeler le désir ou vœu du sacrement. Le P. Congar y voit « un véritable sacrement du prochain, c'est-à-dire,

en lui et par lui, tout à la fois une révélation, une présence et une communication de Dieu (du Christ). Au-delà même de la réalisation du mystère de l'unité ecclésiale de la foi et de la charité, il y a ce mystère du fait que Dieu nous est présent et donné dans le prochain et qu'il nous est impossible, sans passer par celui-ci d'avoir rapport avec le Seigneur. Quand le texte pseudo-augustinien du *De vera et falsa pœnitentia* transmettait aux théologiens l'idée d'une sorte de valeur en soi de l'accusation à autrui, il pouvait bien parler de la salutaire confusion ainsi causée ; s'il rencontrait une telle complicité dans le sens religieux du Moyen Age, c'est qu'il traduisait à sa manière un aspect essentiel de l'économie chrétienne : la médiation de la création, et singulièrement des hommes, de notre prochain, dans la communion avec Dieu à laquelle nous sommes appelés, ou dans la restauration de cette communion » (*ouvrage cité*, p. 303-304).

La confession aux abbesses est un fait relaté dans les capitulaires de Charlemagne. Mais ce fait ne constitue pas un droit.

Le *Monasticum Cisterciense* rappelle la sévère prohibition d'Innocent III, en 1210, contre les abbesses de Burgos et de Palencia, « qui bénissent leurs religieuses, entendent la confession de leurs péchés et se permettent de prêcher en lisant l'Evangile » (Thomassin, *Vetus et nova Eccles. disciplina*, l. III, c. 48, n. 4).

L'abbesse de Fontevrault imposait, de sa propre autorité, aux moines et aux moniales de son obédience, des offices et messes, des cérémonies qui n'étaient point dûment approuvées par Rome. La S. C. des Rites, consultée à ce sujet, répondit par une condamnation catégorique de cet abus...

Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rome, 1700, t. I, p. 247, se fait l'écho, sans le garantir toutefois, du grief imputé à d'autres abbesses qui confessaient leurs moniales...

Les abus, fussent-ils avérés, ne prouvent pas le droit. En l'espèce, ils ne prouvent pas davantage la tolérance de l'Eglise, puisque nous voyons le Saint-Siège et les évêques réprimer rigoureusement, dès qu'elle vient à leur connaissance, cette intrusion des abbesses au for sacramentel. Innocent III, par exemple, appelle cette intrusion une chose *inouïe, inconvenante, absurde.*

(Pie de Langogne, *D.T.C.*, I, 19-20).

C'est une doctrine généralement admise que les conjoints baptisés sont les ministres du sacrement de *mariage*. Le mariage existe, valable, pour les non chrétiens, par le fait de l'échange du consen-

ement mutuel. Ce qui fait que, chez les chrétiens, le mariage est sacrement, c'est le consentemnt donné par des *baptisés* ; le lien conjugal devenant de ce fait sacramentel :

On ne peut (donc) pas dire que les contractants se confèrent la grâce l'un à l'autre ; il faut dire qu'en constituant le lien sacramentel, ils gagnent la grâce attachée à ce lien. Ils ne sont donc pas des ministres proprement dits : ils « font » le sacrement, ils sont les « médiateurs » de la grâce sacramentelle... C'est uniquement en vertu du consentement libre et exprimé extérieurement par les deux contractants que le contrat et le lien du mariage existent... Contracter cette union, c'est en même temps accomplir et recevoir le sacrement de mariage (Gihr, *Les sacrements*, t. IV, p. 260).

A titre de suppléance des clercs, les laïques, même des femmes, peuvent administrer la *communion*, en l'absence de tout ministre sacré, à des malades en danger imminent de mort.

Ce n'est pas seulement dans la vie de sainte Claire qu'on voit une femme porter le Saint-Sacrement — dans le cas, de façon solennelle ; — tout près de nous, au cours de la révolution de 1909 à Barcelone, une sœur Marie Mercédès sauvait le Saint-Sacrement en l'emportant ; dans les missions, bien souvent, les fidèles ont gardé la sainte Réserve, porté et donné la communion, exercé des fonctions ordinairement réservées aux prêtres. De tels faits se multiplient dans les circonstances d'exception ; en cas de nécessité, tout laïc peut porter l'eucharistie en viatique et se la donner lui-même en communion (Congar, p. 306-307).

* *

La comparaison avec Marie Reine du monde et les reines qui commandent (?) à certains peuples n'a aucune valeur dans le cas présent. Leur autorité ne concerne en rien une *action sacramentelle* et, par conséquent, ne constitue pas un argument en faveur d'un sacerdoce sacramentel conféré aux femmes.

A. MICHEL.

**Le confesseur extraordinaire peut-il remplacer, habituellement, le confesseur ordinaire, empêché ?**

Q. — Est-il contraire à la lettre et à l'esprit du Droit canon que le confesseur *ordinaire* d'une communauté de religieuses, obligé de s'absenter, soit remplacé par le confesseur extraordinaire durant quelques semaines dans l'année, — en plus des confessions extraordinaires ?

R. — 1° Le droit positif — donc la « lettre » du Code — n'envisage pas la suppléance ou remplacement (même temporaire) du confesseur ordinaire empêché, par le confesseur extraordinaire. On peut même dire qu'à strictement parler les confesseurs « adjoints » ou « supplémentaires », prévus au canon 521, § 2, n'ont pas pour mission principale de « remplacer » le confesseur ordinaire absent ou empêché. Cependant, pour ces derniers, les commentateurs du Code sont généralement d'accord pour reconnaître qu'ils sont « qualifiés » pour exercer cette suppléance, pourvu que ce ne soit pas *habituellement* (par exemple à des époques fixes ou de façon trop fréquente). Ces remplacements accidentels peuvent rentrer dans la catégorie des « cas particuliers » (*in casibus particularibus*, dit expressément le canon 521), dans lesquels on peut faire appel au ministère des confesseurs adjoints sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'Ordinaire chaque fois pour lui demander la permission.

Faut-il attribuer un rôle analogue au confesseur *extraordinaire ?* Certains canonistes sont plus hésitants. De l'avis du T.R.P. Larraona (aujourd'hui Secrétaire de la S. Congrégation des Religieux), la fonction propre du confesseur extraordinaire est de se rendre obligatoirement, quatre fois par an, à la maison religieuse et de se tenir à la disposition des professes et des novices pour entendre les confessions. Toutes les religieuses doivent se présenter au confessionnal pour recevoir au moins sa bénédiction (can. 521, § 1). D'après la lettre du droit, les « cas » dans lesquels le confesseur extraordinaire doit remplir son ministère sont « taxativement » déterminés (habituellement aux Quatre-Temps). En dehors de ces cas, conclut le P. Larraona, « une intervention spéciale de l'Ordinaire est nécessaire »[1]. Ce même auteur admet cependant que la juridiction, dont l'Ordinaire a muni ce confesseur en faveur des religieuses, peut dépasser les quatre périodes prévues par le droit et revêtir un caractère habituel et permanent. En ce cas, conclut notre auteur, l'Ordinaire devrait déterminer les cas dans lesquels il autorise son intervention[2].

2° La lettre et l'esprit du droit étant ainsi analysés, nous pouvons conclure en toute prudence et sécurité :

— *a*) Que le prêtre *le plus indiqué* pour remplacer le confesseur ordinaire défaillant est l'un des confesseurs dits « adjoints » ou « supplémentaires », dont il est question au canon 521, § 2.

— *b*) Sauf le cas rarissime — et à peu près inouï — où l'Ordinaire aurait *expressément* limité la juridiction du confesseur extraordinaire aux confessions (obligatoires) des Quatre-Temps, ce confesseur devra être considéré comme possédant une juridiction *habituelle* sur les maisons religieuses dont il a la charge (can. 876).

En conséquence il pourra absoudre *validement* les religieuses non seulement quand celles-ci s'adresseront à lui obligatoirement quatre fois par an (can. 521, § 1), mais encore quand elles auront recours à son ministère occasionnellement et en toute liberté (can. 521, § 3)[3].

— *c*) Ce recours au confesseur extraordinaire (pour remplacer le confesseur ordinaire absent ou empêché) sera-t-il aussi *licite ?* En l'absence de prohibition positive du droit, nous répondrions volontiers *oui*, surtout si cette suppléance n'est qu'accidentelle et qu'il ne soit pas facile de consulter l'Ordinaire (vg. en raison de la distance ou de l'urgence). Si l'on prévoyait que ce « remplacement » doive durer un certain temps ou se reproduire fréquemment (vg. vu la santé débile du con-

[1] *Commentarium pro Religiosis*, vol. XI, p. 29.

[2] *Ibid.*, p. 23.

[3] Avec les meilleurs commentateurs (Creusen, Goyenèche), nous pensons que l'expression *ex his confessariis* du canon 521, § 3, désigne non seulement les confesseurs *adjoints* du § 2, mais encore les confesseurs extraordinaires du § 1.

fesseur ordinaire), il y aurait lieu : — ou bien de recourir à l'un des confesseurs *adjoints*, — ou bien d'informer l'Ordinaire pour qu'il pourvoie à la situation. L'esprit, comme la lettre de la loi, exige que le confesseur appelé « extraordinaire » ne devienne pas trop « habituel », sinon il perdrait sa raison d'être et ne réaliserait pas la finalité de son institution.

— *d*) On peut noter que très souvent l'Ordinaire lui-même prend les devants en stipulant qu'on pourra « s'adresser au confesseur extraordinaire lorsque le confesseur ordinaire se trouvera empêché ». Cette clausule libère les consciences des Supérieures aussi bien que du confesseur et supprime toute hésitation et tout scrupule. Dans les cas-limites ou « douteux », rien n'empêche de demander positivement à l'Ordinaire l'octroi des mêmes facilités.

A. Bride.

---

**Une enfant illégitime peut-elle être admise au noviciat ?**

Q. — Notre Congrégation est de droit diocésain. Nous avons reçu une demande d'admission au postulat de la part d'une jeune fille de naissance illégitime, et qui n'a pas été légitimée. A la suite d'une enquête sérieuse, nous avons obtenu les meilleurs renseignements sur cette candidate éventuelle. La mère elle-même est une excellente femme qui a fait face avec beaucoup de foi et de courage à ce qui n'a été qu'un accident de jeunesse : il y a eu manifestement abus de sa simplicité et de son inexpérience.

Le Conseil serait donc d'avis d'admettre cette postulante. Mais il y a cet empêchement d'illégitimité qui est un obstacle. Comment le faire disparaître ? Une légitimation est-elle possible ? Ou bien peut-on espérer obtenir une dispense ? A qui la demander ?

R. — 1° Il faut noter tout d'abord que l'empêchement d'*illégitimité* n'existe plus actuellement, en vertu du *droit général*, lorsqu'il s'agit de l'entrée d'un sujet dans une « religion laïque » (et tous les Instituts religieux de femmes ont cette qualité). Cet empêchement existait autrefois; mais le Code n'en parle plus ; il doit donc être considéré comme supprimé.

2° Mais les Constitutions de certains Instituts ont maintenu explicitement la nécessité d'être de « naissance légitime » pour être admis au postulat : c'est donc une condition exigée par le *droit particulier*. Nous pensons qu'il doit en être ainsi dans votre Congrégation, puisque vous voyez dans cette illégitimité un obstacle ou empêchement. Notez que, s'il n'est pas spécifié formellement dans le texte que cet empêchement est dirimant (rendant l'admission *invalide* — et il ne saurait en être ainsi dans des Constitutions postérieures au Code) — on le considérera comme simplement prohibant, n'intéressant que la licéité de l'admission (cfr. can. 11).

3° Du moment qu'il n'y a pas eu de mariage subséquent des parents (authentiques) de cette jeune fille, une légitimation ne pourrait être obtenue que par un *rescrit pontifical*. Mais il nous semble qu'il n'y a ni nécessité ni urgence à recourir à ce procédé, un peu solennel pour une simple admission en religion.

Puisque votre Congrégation est de droit diocésain, l'Ordinaire du lieu est compétent pour accorder *dispense* de cet empêchement « de droit particulier ». Certaines Constitutions prévoient même que dispense pourrait en être accordée par la Supérieure Générale, seule ou avec l'approbation de son Conseil. Si cette clause ne figure pas dans vos Constitutions, adressez-vous à votre Evêque, en faisant valoir les motifs qui ont incliné le Conseil à se montrer favorable à l'admission.

4° Telle est la solution *canonique* que nous proposons comme la plus rapide et la plus « économique ». Quant à la question *prudentielle* de l'admission au postulat, nous sommes trop loin pour en juger. C'est l'affaire de la Supérieure générale et de son Conseil. La réflexion et la circonspection s'imposent ; et il y aurait lieu de s'informer en particulier si, du côté du père (dans la mesure où il est connu), il n'y aurait pas d'atavisme ou autre contre-indication. Cependant nous ne conseillons pas *à priori* de « barrer la route » à cette jeune fille, attendu que le Code lui-même n'a pas jugé à propos de maintenir l'empêchement comme règle générale [1].

5° Il reste que, de *droit général* (can. 504), l'illégitimité crée une « inhabilité » aux fonctions de *Supérieure majeure*. Mais nous pensons qu'il sera assez tôt — au moment voulu, et si cette éventualité se présente — de faire un recours au Saint-Siège, pour obtenir soit une dispense de cette inhabilité, soit un rescrit de légitimation.

Et qu'on ne dise pas qu'il serait « plus simple » de demander *immédiatement* cet indult de légitimation, qui réglerait la question pour le présent et pour l'avenir... Car il n'est pas certain que l'indult actuel aurait une portée aussi générale : souvent la faveur est *limitée* (par exemple à l'entrée en religion ; ou, s'il s'agit de clercs, à la réception des ordres) ; de sorte que, pour les charges ou dignités qui pourraient survenir plus tard, un *nouveau* recours serait nécessaire.

A. B.

[1] On sait que, s'il s'agissait de l'entrée dans une « religion cléricale » (et d'un sujet qui se destine au sacerdoce) le canon 984 établit une irrégularité *ex defectu* (natalium), dont il faudrait demander dispense au Saint-Siège, même si les Constitutions étaient muettes sur ce point.

---

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

1. Pierre FAURE, S. J. — **Au siècle de l'enfant.** — In-8 de 234 p., 695 fr. — Tours, Mame, 1958.
2. Max SCHELER. — **Le saint, le génie, le héros.** — In-8 de 132 p., 540 fr. ; traduit de l'allemand par E. Marmy. — Lyon, Vitte, 1958.
3. Paul I. CRAWFORD, Daniel I. MALAMUD, James R. DUMPSON. — **Educateurs dans la rue.** — In-8 de 176 p., 630 fr. ; traduit de l'américain par J. Ughetto. — Lyon, Vitte, 1958.

1. — Ce petit livre, dense et clair, est une synthèse englobant les principales questions concernant l'édu-

cation et l'instruction à notre époque. Après avoir montré par les faits l'importance de l'enfant et l'intérêt qu'on lui porte, l'auteur met les adultes en face de leurs responsabilités à ce sujet, en fait de logements familiaux, d'écoles, de professeurs. Puis il fait le bilan de la situation actuelle, en insistant sur la partie pédagogique.

Pour apprécier cet état de choses, il replace la législation actuelle dans son cadre historique, explique le caractère de l'enfant et les préjugés des éducateurs en fonction de l'évolution de la civilisation, montre comment les écoles modernes se sont adaptées aux exigences de l'époque, retient leurs principales acquisitions, les complète par de judicieuses suggestions, propose un plan d'études d'ensemble et une législation équitable, et termine par des aperçus sur l'école chrétienne.

Les parents qui s'intéressent à l'éducation de leurs enfants et les éducateurs et éducatrices liront ce livre avec grand profit. Même si, ici ou là, tel jugement leur paraît sévère, il leur sera salutaire de le méditer. Et il est à souhaiter que nos législateurs s'inspirent des suggestions qui leur sont proposées.

2. — Max Scheler est un brillant philosophe mort en 1928. Il appliqua le principe de la phénoménologie aux problèmes moraux. D'origine israélite il se convertit au catholicisme en 1916, mais il le renia en 1923, ou plutôt il déclara alors n'avoir jamais eu la foi, et il se rallia à une forme de panthéisme évolutionniste.

Le petit livre traduit par M. l'abbé Marmy, et inséré dans la collection « *Animus et anima* » qu'il dirige en collaboration avec M. l'abbé Barbey, date de la « conversion » de M. S. Celui-ci y étudie en phénoménologiste le saint, le génie et le héros. Il montre comment le saint a une influence complètement originale, émanant de sa personne même, transcendant le temps, et résultant de ses rapports intimes avec Dieu. Il réserve le nom de génie aux seuls créateurs de méthodes et de systèmes de tout point originaux et imprévisibles, et la dénie aux savants inventeurs parce que, dit-il, ceux-ci, dans leurs découvertes les plus sensationnelles, ne font qu'utiliser les lois du déterminisme. Il explique enfin plus brièvement en quoi consiste la personnalité du héros et en quoi il se distingue du saint et du génie.

Cet essai contient des vues intéressantes et ingénieuses, parfois discutables. Mais la position phénoménologique de l'auteur ne sera bien comprise, en ce qui concerne la personnalité du saint, que par des lecteurs suffisamment avertis en matière de religion et de philosophie.

Sans doute, à l'occasion (par ex. p. 50), Scheler affirme sans ambages la transcendance incomparable du christianisme. Mais par ailleurs certains passages semblent démentir cette profession de foi. On est gêné de voir Jésus rapproché de Luther, Bouddha, Mahomet et autres fondateurs de religion. On est gêné aussi de ne pas relever une distinction nette entre les saints authentiques de l'Eglise catholique et des hommes qui étaient sans doute religieux, mais dont la sainteté est loin d'être démontrée. Par suite de ces confusions plus d'une affirmation est contestable, et notamment nous ne pouvons nous empêcher de trouver une saveur panthéistique aux pages 62-66, qui terminent l'étude du saint, sans compter que les dernières lignes de la p. 66 sont du pur modernisme.

3. — Ce volume paraît aussi dans la collection « *Animus et anima* », et sa place nous y semble tout indiquée. Il est le fruit d'une expérience tentée pendant trois ans, de 1947 à 1950, par quelques éducateurs américains en vue de pénétrer et redresser quatre gangs de jeunes voyous de Harlem et une bande de filles du même milieu.

Ces éducateurs se présentèrent comme de grands amis venus pour leur rendre service. Quand ils eurent gagné la confiance des jeunes gangsters, ils les aidèrent effectivement à s'organiser, en jeux, en séances récréatives, etc., et de là ils les amenèrent à améliorer leurs relations sociales et inter-individuelles. Ils firent tout pour que, une fois terminé leur « bail » de trois ans, prévu par les auteurs du plan de rééducation, les gangs puissent continuer leur redressement par eux-mêmes. Et de fait les résultats furent très encourageants.

Ces pages ont un intérêt à la fois sociologique et pédagogique. Elles nous font connaître un aspect peu connu de la vie américaine et nous rappellent sous une forme typique les lois générales de l'éducation : nécessité de se faire aimer et estimer pour faire du bien, union de la maîtrise et de la bonté, prudence et méthode dans les premiers contacts, etc.

Elles se lisent comme un roman. Chaque idée est éclairée par des citations prises sur le vif et où le traducteur a su conserver le ton cynique et l'argot de l'original. Elles seront utiles à tous les éducateurs, et pas seulement à ceux qui s'occupent de l'enfance délinquante.

---

1. Mgr L. A. LEFEVRE, archevêque de Rabat. — **Eglise du Maroc.** — In-16 de 140 p. — Bureaux de « Faits et Idées », 1, rue Bernez-Cambot, Rabat.
2. « **Cahiers religieux d'Afrique du Nord** ». Revue trimestrielle, 400 fr. — Centre Dominicain d'Etudes Religieuses, 165, rue Laperlier, Alger. (C. P. Alger, 637-16).

1. — Recueil de 23 articles, lettres ou discours de Mgr l'archevêque de Rabat au clergé ou aux fidèles du Maroc entre 1950 et 1957.

Durant cette période capitale dans l'histoire du Maroc, Mgr Lefèvre a rappelé dans ces pages que l'Eglise est au-dessus et en dehors de la politique, et que son œuvre est toute de sanctification, de doctrine et de charité. Il dit aux chrétiens qu'ils doivent instruire leurs enfants, les élever chrétiennement, les former à l'Action Catholique ; qu'il leur faut sanctifier le travail, favoriser le bien-être des Marocains dans la charité et l'estime ; et qu'en tout cela ils doivent se baser sur les directives du Pape et de l'Eglise et donner toujours l'exemple de chrétiens modèles.

Ces pages, bienfaisantes au Maroc, seront utiles aussi ailleurs comme un exemple de l'attitude de l'Eglise à l'égard des peuples en pleine évolution.

2. — Pendant vingt ans les Dominicains français d'Alger ont publié une revue, *L'Afrique dominicaine* remarquable par ses articles documentaires.

Le 1er octobre 1956, cette revue se transformait et prenait le titre de *Cahiers religieux d'Afrique du Nord*. « Il ne s'agit pas seulement d'un changement de titre, précise Mgr Duval, archevêque d'Alger, dans le premier numéro. Il y a une volonté d'apporter aux problèmes religieux de cette région une attention plus large, une réflexion plus profonde, en rapport avec les menaces si graves de la crise qu'elle traverse. »

Nous avons sous les yeux les 6 premiers numéros. De format 17 × 21, agréablement imprimés sur papier glacé, agrémentés de plusieurs illustrations, ils contiennent des articles solides, bien documentés, portant un jugement équilibré sur les grands problèmes qui intéressent la religion, la culture et l'histoire religieuse de l'Algérie — et même du Maroc et de la Tunisie. La bibliographie se borne en principe aux ouvrages écrits par des Nords-Africains ou concernant ce pays. On relève la signature de religieux dominicains et d'autres collaborateurs d'Algérie : professeurs de Séminaire, de lycées et d'Université.

A une heure où tous les Français regardent vers l'Algérie, ceux qui s'intéressent à ses problèmes religieux trouveront dans ces pages une excellente matière à réflexion.

Régis BERNARD, S. J. — **L'espérance.** — In-8 de 200 p., 570 fr. — Le Puy, Mappus, 1957.

Beaucoup de fidèles négligent la vertu d'espérance : ils la connaissent mal et ils n'en vivent guère. L'auteur s'adresse à eux. Ecartant les questions difficiles et discutées, il se borne à un exposé simple et clair des principales notions concernant cette vertu : son développement au cours de l'Ancien Testament, sa réalisation dans le Christ glorieux, comment elle est une vertu, quels sont ses rapports avec la foi et la charité et son influence sur la vie du chrétien. Le tout est amplement garni de textes bibliques.

Les fidèles trouveront là un livre facile à lire et utile à leur vie spirituelle.

---

S. E. John C. HEENAN. — **Prêtre de tous** — In-8 de 250 p., 1000 fr. — Paris, Fleurus, 1958.

Mgr Heenan, actuellement archevêque de Liverpool, a écrit ce livre après avoir été vicaire, puis curé, dans un quartier populaire de Londres, et ensuite Supérieur de la Société des Missions paroissiales pour tout le Royaume-Uni. Le volume a eu aussitôt grand succès, et il est déjà traduit en plusieurs langues. De fait les passages exclusivement réservés au clergé anglais sont rares, et l'ensemble convient à la plupart des prêtres du clergé paroissial de toutes les régions.

Vingt-trois chapitres traitent du prêtre dans ses diverses activités, privées et apostoliques : prière, messe, souci des malades, visite pastorale, rapports avec les communautés, notamment avec les hôpitaux, accueil des pauvres, tenue du presbytère, soin du patronage, collation des sacrements, cérémonies liturgiques, prédication, vacances, etc.

On ne trouve pas de hautes spéculations dans ces pages, mais une quantité de remarques psychologiques, de faits vécus et de conseils de bon sens, qui les rendent aussi attrayantes que profitables. Nos confrères gagneront à les mettre en pratique, et les prédicateurs de retraites sacerdotales (qui, parfois, ne connaissent guère la vie paroissiale) en feront leur profit — sans compter qu'ils auront avantage à le faire lire au réfectoire.

---

Constantin de GRUNWALD. — **Quand la Russie avait des saints.** — In-12 de 190 p., 500 fr. — Paris, Fayard, 1958.

L'auteur est né en Russie et appartient à l'Eglise orthodoxe. Il est connu pour ses travaux d'histoire relatifs à son pays natal. Parmi les 385 Russes que l'Eglise orthodoxe considère comme saints, il en a choisi 9 comme spécialement remarquables pour leur vie et leur action sur leurs compatriotes, du IXe au XIXe siècles.

Fort de ses connaissances historiques, il les replace dans leur contexte, et cette reconstitution concourt grandement à l'intérêt des récits. Par ailleurs il est certain que les personnages choisis ont de grandes vertus. A ce double titre ce volume instruira et édifiera de nombreux lecteurs. Mais il va sans dire que les catholiques le considéreront comme un document, et non comme une source de leur dévotion.

---

R. P. Louis BECQUE, C. SS. R. — **Faut-il réformer les sermons ?** — In-12 de 144 p., 400 fr. — Paris, Fayard, 1957.

Les fidèles se plaignent beaucoup aujourd'hui de la pauvreté et de l'inadaptation des sermons. On en conclut parfois que l'éloquence de la chaire a fait son temps. C'est faux : nos contemporains sont toujours aussi avides que nos ancêtres de la Parole de Dieu. Mais ils ont des exigences légitimes

Ce sont ces exigences que le P. B. rappelle dans un volume de la collection « Ecclesia ». Ce travail est, au fond, un traité de l'éloquence sacrée. On y retrouve les thèmes déjà traités ailleurs : nécessité de posséder une doctrine riche, de fixer le sujet du sermon d'un regard neuf, de le développer avec art, de l'exprimer avec une voix et des gestes naturels, etc.

Mais le tout est refondu en fonction de notre époque. L'auteur, fort d'une riche expérience, ridiculise de multiples défauts des prédicateurs, donne d'excellents conseils pratiques et montre par toute son argumentation qu'il y a moyen d'intéresser et d'instruire les fidèles si le prédicateur veut s'en donner la peine.

Ce livre au ton direct (chaque chapitre a la forme d'une lettre à un abbé) et concret (les exemples vécus abondent) se lit avec un vif intérêt. Tous les prêtres en tireront profit, même s'ils trouvent certains jugements un peu sévères.

Pour notre part, il nous semble excessif de dire, p. 60, que personne ne peut être sûr d'avoir fait subjectivement un péché mortel ; — de même, p. 36, nous pensons erroné d'attribuer à saint Thomas la description citée des peines de l'enfer.

---

**Plans de lecture de la Bible.** — **I. Lecture de la Bible.** Feuille bristol in-8 couronne, 40 fr. (port, 15 fr.)

**II. Evangiles et psaumes.** — Feuille in-8 carré, 70 fr. (port, 15 fr.). — Réduction 10 % pour les prêtres à partir de 30 exemplaires (port, 100 fr.). — Bénédictines missionnaires, 7, rue d'Issy, Vanves (Seine), 1958. — (C. C. P. Paris, 10.119.12).

Nous avions déjà deux plans de lecture de la Bible; celui de Sr Marie de la Trinité (toute la Bible en un an sauf les évangiles et les psaumes), et celui de l'abbé Roussière (même programme en 2 ans).

Celui-ci porte sur un an. La première partie (Bible) divise la Bible, sauf les évangiles et les psaumes, en lectures d'un ou deux chapitres par jour. La seconde partie dispose les extraits d'évangile en face de versets choisis de psaumes, destinés à en favoriser la méditation.

Ce plan s'adresse, tout comme les précédents, surtout aux débutants et aux lecteurs pressés. Il sera bienvenu dans les cercles d'études. Il est clair qu'une étude un peu moins superficielle de la Bible demanderait plus de temps.

---

**Actes et allocutions de S. S. Pie XII.** ***Extraits concernant les problèmes économiques et sociaux.*** T. II. — 247 p. (14 × 22,5), 600 fr. — Paris, Editions E.P.E.E. (100, rue de l'Université, VIIe).

Le tome I de ce recueil parut en 1951 ; il contient les extraits des documents parus jusqu'au Message de Noël 1950 (Voir *Ami*, 1951, p. 223). Ce t. II va de juillet 1951 à Noël 1956 (toutefois les 9 premiers *Extraits* de ce t. II sont un supplément au t. I et s'échelonnent entre 1945 et 1950). Ces deux volumes forment un tout, n'ayant qu'une seule table analytique (par ordre alphabétique, comme nous l'avions suggéré) placée à la fin du t. II ; les deux volumes, ensemble : 800 fr.

Tous ces textes sont publiés en français, sans indication sur les traductions utilisées, ou sur les auteurs de ce choix. Les noms de Zamanski et de Marcel Clément (que nous trouvons dans des notes, trop peu nombreuses) sont une garantie de travail sérieux.

La nature même des extraits indique assez le large éventail de lecteurs, qui auront à utiliser, à méditer, à conseiller ces deux volumes si riches de sûre doctrine.

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 15 juillet 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

**Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé***
**4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)**